

V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata, 2008.

De la tradición como constreñimiento a la tradición como guía: pensar la articulación entre supuestos compartidos y prácticas desde una perspectiva wittgensteiniana .

Bargero, Mariano.

Cita:

Bargero, Mariano (2008). *De la tradición como constreñimiento a la tradición como guía: pensar la articulación entre supuestos compartidos y prácticas desde una perspectiva wittgensteiniana*. V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-096/626>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite:
<https://www.aacademica.org>.

V JORNADAS DE SOCIOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

MESA J 41

PROBLEMAS DE TEORÍA SOCIOLOGICA CONTEMPORÁNEA: CONJUNCIONES Y DESFASAJES

De la tradición como constreñimiento a la tradición como guía: pensar la articulación entre supuestos compartidos y prácticas desde una perspectiva wittgensteiniana

Mariano Bargeró

mbargeró@yahoo.com

Instituto Gino Germani, Universidad de Buenos Aires (integrante del proyecto de investigación “Profesionalización académica y actividad científica en el contexto de procesos de modernización”, dirigido por el prof. Carlos Prego).

A la vez simple e incisiva, la noción que Wittgenstein hiciera famosa de *seguir una regla* consiste en una muy fructífera herramienta para investigar el conocimiento compartido y el modo en que este actúa en el funcionamiento de las instituciones. No es que Wittgenstein haya tenido un interés explícito en las ciencias sociales, pero en la medida que sus reflexiones apuntaron a esclarecer que el significado del lenguaje está determinado por el modo en que se *usan* las palabras,¹ asociando así significados con *reglas, juegos de lenguaje* y, en última instancia, *formas de vida*, sus ideas devinieron de crucial interés para la teoría social.

Fue a partir de Peter Winch que se comenzó a asociar ‘acción con sentido’ con ‘acción regida por reglas’ (Winch 1958: 46-51), planteándose, de esta manera, una significativa diferencia con la clásica conceptualización weberiana, puesto que una perspectiva wittgensteiniana establece distinciones que parecen más determinadas por las mismas prácticas que por la mirada del investigador. En efecto, desde el punto de vista que llamo wittgensteiniano, captar el sentido de la acción no implica precisar la relación entre medios y fines (y clasificar la acción según el fin que persigue), sino detectar en qué consiste actuar correctamente. Como esto es algo conocido por los mismos agentes, se puede decir que el

¹ En palabras de Wittgenstein: “Un significado de una palabra es una forma de utilizarla. Porque es lo que aprendemos cuando la palabra se incorpora a nuestro lenguaje por primera vez” (Wittgenstein 1969: § 61). “Por ello existe una correspondencia entre los conceptos de ‘significado’ y de ‘regla’” (ibíd.: § 62; cf. también Wittgenstein 1953: § 43). David Bloor, en el último de sus libros sobre Wittgenstein, expone este punto con claridad: “enseñar a alguien la palabra ‘rojo’ es, en cierto sentido, enseñarle la regla para que use la palabra” (Bloor 1997: 10).

sentido que así se capta surge más de distinciones incorporadas en las mismas prácticas que en el caso del enfoque weberiano, donde parecen pesar más los criterios del investigador.

La asociación del concepto de *seguir una regla* con la noción de *tradicición* la he tomado del libro *The elements of social theory* (1995), de Barry Barnes. La tradición es, para Barnes, ‘conocimiento heredado’, pero se trata de un conocimiento práctico, de un ‘saber hacer’, de *recursos* que poseen los agentes y que emplean de acuerdo al modo en que evalúan sus objetivos y las situaciones en las que han de operar. Y, en la medida en que entiende esto desde una perspectiva wittgensteiniana, piensa el mantenimiento de dicho saber (de la tradición) como ‘seguimiento de reglas’ (Barnes 1995: 112).

A fin de elucidar el modo en que la noción de *seguir una regla* puede asociarse con el concepto de *tradicición* para el análisis de las prácticas conviene considerar más en detalle algunas cuestiones claves. Un primer punto a tener en cuenta es que el seguimiento de reglas comporta una dimensión *semántica*, vinculada a la inteligibilidad de las prácticas, y otra dimensión *normativa*, vinculada a la definición de un modo correcto de actuar y a la sanción de la trasgresión. Con relación a este punto Winch destaca algo decisivo: “la noción de seguir una regla es lógicamente inseparable de la noción de *cometer un error*” (ibíd.: 35). Esta idea es decisiva porque implica que allí donde tiene sentido preguntarnos si alguien está haciendo las cosas correctamente, quiere decir que tal persona está siguiendo una regla. Es por ello que Winch afirma que “lo central del concepto de regla es que nos capacita para *evaluar* lo que se está haciendo” (ibíd.). Es decir, se comprende lo que sucede en un determinado escenario porque se reconoce las normas que rigen las prácticas, lo que al mismo tiempo supone conocer e identificar en qué consiste seguir la regla correctamente. En efecto, como también planteara Garfinkel, el conocimiento de las reglas hace posible la inteligibilidad de los escenarios no solamente porque permite identificar las prácticas que se ajustan a las pautas consagradas, sino también porque permite interpretar todos los casos que no se ajustan a tales pautas como *desviaciones* o *errores* (cf. Garfinkel 1964: 44-53).²

Que muchas veces seguimos reglas *ciegamente*, como si no pensáramos en lo que hacemos, es otro aspecto importante a considerar (Wittgenstein 1953: § 217 y 219). Sin embargo, este actuar ciego no menoscaba el orden de la actividad. Por otro lado, creer que decir ‘ciego’ connota aquí un actuar irresponsable implicaría no entender un punto indispensable del argumento wittgensteiniano. Para Wittgenstein, seguir una regla ciegamente

² Winch sostiene un concepto parecido cuando señala que “comprender algo implica comprender también lo opuesto: yo comprendo lo que es actuar en forma honesta justo en la medida –y no más que en ella—en que comprendo lo que es actuar deshonestamente” (Winch 1958: 63-64).

no entraña ignorar qué equivale a hacer las cosas correctamente,³ sino, más bien, actuar de manera automática. Respecto de una gran parte de nuestras prácticas cotidianas está tan claro qué es hacer las cosas bien y qué es hacerlas mal, que no dudamos al actuar. En tales circunstancias, como dice Wittgenstein, ‘no elegimos’; seguimos la regla *ciegamente* (ibíd.).

El concepto de regla –afirma Wittgenstein—está ligado a la noción de ‘lo mismo’ y de regularidad (cf. Wittgenstein 1953: § 225). Otra cuestión a tener en cuenta, entonces, tiene relación con las implicaciones de esta idea. David Bloor pone de manifiesto este rasgo en una frase: “cuando seguimos una regla nos movemos automáticamente de caso en caso, guiados por nuestro instintivo (pero socialmente educado) sentido de ‘lo mismo’” (Bloor 1997: 17). Y Winch se hace eco de la misma idea cuando plantea que “sólo en términos de una *regla* determinada podemos atribuir un sentido específico a las palabras «lo mismo»” (la cursiva es del original; Winch 1958: 31). Wittgenstein incluso llega a decir que a veces pareciera que, una vez definida la regla, quedarán determinados todos los casos de su aplicación (Wittgenstein 1953: § 218 y 219), como si el seguimiento de una regla implicara efectuar mecánicamente siempre los mismos movimientos. Efectivamente, el hecho de que el mantener una regla esté asociado a la práctica de ‘lo mismo’ puede dejarnos la impresión que las reglas *predeterminan* cada una de sus aplicaciones. Wittgenstein, sin embargo, cuestiona esto en un área donde ciertamente puede parecer muy controvertido ponerlo en duda, como son las matemáticas. Imagina una situación en la que a alguien se le ordena sumar de a dos (+2) a partir de 1.000. Entonces se pregunta: “¿Cómo se decide cuál es el paso correcto en un punto determinado?”. Y se responde:

«El paso correcto es el que concuerda con la orden –tal como fue *significada*». —Así en el momento en que diste la orden ‘+2’ significabas que él tenía que escribir 1.002 después de 1.000 — ¿y significabas también entonces que él tenía que escribir 1.868 después de 1.866 y 100.036 después de 100.034, etc. —un número infinito de tales proposiciones? — «No; yo significaba que él tenía que escribir el sucesor del sucesor tras *cada* número que escribiera; y de esto se sigue el lugar de todas esas proposiciones» (la cursiva es del original; Wittgenstein 1953: § 186).

La pregunta hecha aquí apunta a indagar, en quien dio la orden, si de alguna manera supone *ya predeterminadas* las respuestas de la continuación de la serie de números. Wittgenstein quiere negar que la regla predetermine todos los pasos de su aplicación. Parte de su respuesta a esta cuestión se encuentra al indicar que quien da la orden no tiene en mente, de

³ “Hay una captación de una regla que *no* es una *interpretación*, sino que se manifiesta, de caso en caso de aplicación, en lo que llamamos «seguir la regla» y en lo que llamamos «contravenirla»” (la cursiva es del original; Wittgenstein 1953: § 201).

antemano, todos los números que supone la continuación de la serie hasta el infinito, sino que espera que, tras cada número, quien recibió la orden anote su sucesor. Luego insiste:

Aquí quisiera decir ante todo: tu idea era que este significar la orden ya ha dado a su modo todos esos pasos: tu mente echó, en cierta manera, a volar al significar y dio todos los pasos antes de que llegaras corporalmente a éste o aquél.

Estabas, pues, inclinado a expresiones como: «Los pasos ya han sido *realmente* dados; incluso antes de que los diese por escrito, oralmente o en el pensamiento». Y parecía como si estuviesen de una manera *singular* predeterminados, anticipados –como sólo el significar puede anticipar la realidad (la cursiva es del original; *ibíd.*: § 188).⁴

Pero si la regla no determina de antemano todos los pasos a seguir, ¿cómo genera el sentido de continuidad o de ‘lo mismo’? El sentido de ‘*lo mismo*’ o de *continuidad* implicado en el seguimiento de una regla no viene dado por una determinación mecánica y anticipada de todas sus aplicaciones, sino por el *guiarse* en cada instancia por una misma *pauta* o *paradigma*, por contar con un *modelo* de cómo deben hacerse las cosas. Así, continuar una serie matemática tiene que ver con saber aplicar, en cada caso, una función y no con recitar una serie de números de memoria (cf. Winch 1958: 58; y Sharrock y Button 1999: 199-200). Puede decirse, por lo tanto, que seguir una regla entraña el dominio de una técnica. Pero, como advierte la filósofa norteamericana Meredith Williams, si decimos que en el fondo de la aplicación de una regla se halla una técnica corremos el riesgo de reificar la técnica. Debe quedar claro, entonces, que se trata de prácticas, de agentes que *dominan* una técnica, cuestión que nos lleva al proceso de su aprendizaje. En efecto, para Wittgenstein, explicar cómo una regla determina sus aplicaciones implica describir cómo la regla ha sido *aprendida* (Williams 1991: 116).

«¿Pero *no* están los pasos determinados, pues, por la fórmula algebraica?» —La pregunta contiene un error.

Empleamos la expresión: «los pasos están determinados por la fórmula...». ¿Cómo se emplea? —Podemos quizá decir que los seres humanos son llevados por su educación (adiestramiento) a emplear la fórmula $y = x^2$ de manera que todos calculen siempre el mismo número para y cuando sustituyen el mismo número por x (la cursiva es del original; Wittgenstein 1953: § 189).

Puede ahora decirse: «el modo en que se significa la fórmula determina qué pasos hay que dar». ¿Cuál es el criterio del modo en que se significa la fórmula? Tal vez el modo y manera en que la usamos continuamente, en que se nos enseñó a usarla (*ibíd.*: § 190).

⁴ Más adelante vuelve sobre este mismo concepto con otras palabras: “¿De dónde viene la idea de que el comienzo de la serie es un trozo visible de raíles invisiblemente tendidos hasta el infinito? Bueno, en vez de la regla podríamos imaginarnos raíles. Y a la aplicación ilimitada de la regla corresponden raíles infinitamente largos” (Wittgenstein 1953: § 218). “«Todos los pasos ya están realmente dados» quiere decir: ya no tengo elección. La regla, una vez estampada con un determinado significado, traza las líneas de su prosecución a través de todo el espacio. —Pero si algo así fuese realmente el caso, ¿de qué me valdría? No; mi descripción sólo tenía sentido si se entendía simbólicamente. —*Así es como me parece*— debí decir” (el énfasis es del original; *ibíd.*: § 219).

Cómo fuimos entrenados y cómo aprendimos es constitutivo de lo que queremos significar con nuestras prácticas. En palabras de Williams, “el modo en que uno aprende provee el paradigma de lo que es aprendido” (Williams 1991: 118). Por eso sugiere que, en vez de buscar una regla, se investigue el proceso de entrenamiento por medio del cual el individuo llega a dominar una técnica (ibíd.: 116). Efectivamente, es observando las prácticas que nos son enseñadas como la manera correcta de actuar –prácticas que finalmente incorporamos como paradigma o modelo—que vamos aprendiendo en qué consiste hacer las cosas bien (Wittgenstein 1953: § 208). Así, seguir una regla es algo que se aprende *participando* en la actividad colectiva y *mirando* cómo se comportan los demás.⁵ Las prácticas, entonces, proveen el contexto o –al decir de Williams—la ‘estructura de fondo’ dentro de la cual el individuo puede distinguir las conductas correctas de las incorrectas. El modelo o paradigma no nos constriñe, en sí mismo, a actuar de una manera en especial, sino que provee el elemento público en relación con el cual una acción puede ser corregida. En otras palabras, la regularidad en el seguimiento de una regla es compelida por el ‘acuerdo en la acción’ en relación con el cual un ejemplo funciona como un patrón. Williams lo resume de la siguiente manera:

La regla en tanto que fórmula, el estándar en tanto que mapa o el paradigma en tanto que ejemplo carecen de carácter normativo o representacional por derecho propio. Poseen tal carácter solamente en virtud del modo en que la fórmula o el mapa o el ejemplo son usados. Es el uso lo que crea el contexto estructurado dentro del cual las señales señalan, las series pueden ser continuadas, las órdenes obedecidas y los paradigmas ser ejemplares. Solamente entonces podemos ver una acción particular como encarnando o ejemplificando una estructura gramatical. En breve, la obligatoria puesta en escena es la práctica social (ibíd.: 113).

Lo dicho hasta aquí espero haya dejado claro que ‘seguir una regla es una práctica’ (Wittgenstein 1953: § 202). No tiene sentido decir que una regla existe si no es puesta en práctica; no hay significado fuera de las mismas prácticas, como si fuesen instrucciones explícitamente formuladas o como si fueran ideas platónicas. El sentido de lo correcto, que es lo que define a las reglas, no surge de una formulación abstracta sino de las mismas prácticas. Si antes señalé que las reglas *guían* las prácticas; ahora cabe añadir que las prácticas, a su vez, *fijan o dotan de materialidad* a las reglas. O, como apunta Williams, “lo que es correcto es

⁵ Esto es así solamente durante el proceso de aprendizaje de una regla; no quiere decir que cada vez que hacemos algo estemos buscando el acuerdo de otros colegas culturales, como los llamaría Garfinkel. Una vez que aprendimos una regla, la incorporamos y actuamos espontáneamente (o *ciegamente*) de acuerdo a ella, como cuando conducimos un automóvil, que frenamos o aceleramos sin pensar en lo que hacemos (Bloor usa un término algo más controvertido: dice que seguimos las reglas *instintivamente*; cf. Bloor 1997: 13 y 85). La regla es parte de una forma de vida; los individuos la mantienen enseñando la manera correcta de seguirla.

mostrado en lo que hacemos. Las aplicaciones crean el espacio para la regla, no son derivados de la regla” (Williams 1991: 120).

Esto implica, además, que el significado se halla *situado* y es creado y re-creado en las acciones que lo ponen en uso, lo que, a su vez, supone que el significado es *finito*; es decir, que su extensión no está predeterminada para todos sus usos futuros. Por esta razón, esta propiedad de las prácticas y sus significados ha sido llamada *finitismo*.⁶ Así, puesto que el seguimiento de reglas no procede de ningún principio fijo, cuando una regla debe ser readaptada a circunstancias que han cambiado notablemente, pueden sucederse arduas disputas entre los miembros de la comunidad en torno a qué equivale a continuar haciendo las cosas correctamente. Esto pone claramente de manifiesto que seguir una regla es una actividad *colectiva*,⁷ porque es colectivamente que se define cómo ha de seguir aplicándose (esto no quita que los procesos de cambio puedan iniciarse con la decisión de un individuo que, *por su propia cuenta*, decide apartarse de lo que el grupo entiende como la manera correcta de actuar; sin embargo, que su decisión se convierta en una original obra de arte, científica, filosófica o teológica, y no en un error o herejía, depende paradójicamente de que la correspondiente comunidad reconozca como válidas a las reglas que dieron forma a tal obra). Experiencias de negociaciones y disputas en torno a qué se considera ‘lo mismo’ o a cómo ‘seguir haciendo lo mismo’ han sido detenidamente analizadas, mediante este tipo de perspectivas, por sociólogos y etnometodólogos que estudiaron controversias científicas.⁸

⁶ Así explica David Bloor el sentido de la denominación ‘finitismo’: “el nombre de ‘finitismo’ es apropiado porque debemos pensar el significado como extendiéndose tanto como, pero no más que, la variedad finita de circunstancias en las que una palabra es usada” (Bloor 1983: 25; cf. también el capítulo 2, “Meaning finitism”, de Bloor 1997: 9-26; y Barnes 1995: 113-114).

⁷ Decir que ‘seguir una regla es una actividad *colectiva*’ entraña adoptar una determinada posición en una controversia acerca de lo que implica seguir una regla. Lo que en dicha controversia está en cuestión es si efectivamente tiene sentido pensar que las reglas se hallan determinadas independientemente de la sanción colectiva. El punto de vista a veces denominado ‘individualista’ sostiene que lo que cuenta como el modo correcto de hacer algo (es decir, como seguimiento de una regla) es algo que está determinado por la misma regla, lo que implicaría sostener que el significado de la regla tendría cierta autonomía respecto de la comunidad que la emplea y, a su vez, que tiene sentido hablar de ‘reglas individuales’. La perspectiva contraria, llamada ‘colectivista’ o ‘social’, sería la que plantea que seguir una regla es algo determinado colectivamente (en otras palabras, la manera correcta de seguir una regla no estaría inscrita en la misma regla, sino que sería definida, cada vez que fuera necesario, por las personas que conforman la comunidad de usuarios de la regla), lo que asimismo implica que la noción de regla supone actividades colectivas, es decir, que no tiene sentido hablar de ‘reglas individuales’. Sin pretender avanzar en esta discusión, solamente quiero señalar que los ejemplos de ‘seguir una regla’ que voy a tratar aquí se corresponden con aquellos que dan claramente razón al punto de vista colectivista.

⁸ Recuperando un concepto central del ‘Programa fuerte en sociología de la ciencia’ (la noción de *intereses*), Bloor plantea que, dado que las futuras aplicaciones de una regla no están predeterminadas por sus aplicaciones pasadas, bien cabe pensar que las disposiciones e intereses de los agentes afectan el modo en que finalmente se define la aplicación de la regla (Bloor 1992: 271; para un preciso análisis de las formulaciones teóricas del Programa fuerte cf. Prego 1992, capítulo 4, “Cognitivismo en Edimburgo: el Programa fuerte”: 65-83). Este punto de vista ha sido cuestionado por Michael Lynch, quien propone un empleo etnometodológico de las ideas de Wittgenstein para el análisis de las prácticas. Según Lynch, la regla se expresa en la práctica, está

Barnes se apoya en este punto de vista finitista para criticar una concepción muy habitual y extendida de la noción de tradición. Señala que es frecuente encontrar en los argumentos sociológicos descripciones de las personas como si fueran recipientes o receptáculos de una tradición que es impuesta y que constriñe las posibilidades de acción. Pero se pregunta ¿tiene realmente sentido pensar que estamos controlados por la tradición o subordinados a ella? Responde que no, y agrega que deberíamos, en vez, considerar a la tradición como una constante realización colectiva de seres humanos, que carece de poder propio y que sólo existe a través del ejercicio continuo del poder de las personas (Barnes 1995). Aclara este punto explicando que seguir una regla consiste en extender una analogía, pero advierte –retomando justamente la tesis finitista de que el seguimiento de reglas no procede de ningún principio fijo—que, aun cuando cada instancia en la aplicación de una regla puede ser análoga a cualquier otra, *analogía no es lo mismo que identidad*. Esto quiere decir que “depende de nosotros decidir cuándo se aplican [las reglas], cuándo la analogía es lo suficientemente fuerte y cuándo no” (ibíd.: 55); todo lo cual, a su vez, es una muestra de que el significado del conocimiento no está determinado de una vez y para siempre (i.e. ‘infinitamente’) y que su subsistencia depende de la voluntad de los miembros de la comunidad de ponerlo en práctica. Por eso mismo, aunque es inherente a la noción de tradición expresar la continuidad, este enfoque es particularmente sensible a los cambios, ya que sólo reconoce como parte de las tradiciones a los recursos (saberes) que el colectivo *decide* continuar usando. En este sentido, el supuesto de Barnes es que “la persistencia y el cambio no son sino dos caras de la misma moneda, y (...) entender una es entender el otro” (ibíd.: 9).

Este punto merece efectivamente especial atención porque involucra nociones fundamentales asociadas al seguimiento de reglas que han sido muy discutidas entre los lectores de Wittgenstein. La cuestión es que, aunque muchas veces no seamos capaces de

internamente relacionada con ella. Bloor, en cambio –de acuerdo a la descripción de Lynch—parece suponer que la regla es externa a las acciones que implican su puesta en práctica o, en otras palabras, que la regla y su aplicación son independientes entre sí y que ambas estarían mediadas por una interpretación en la que intervendrían elementos extrínsecos, como los intereses. Pero, afirma Lynch, la mayoría de las veces las reglas *no se interpretan*, sino que *directamente se aplican*, por lo tanto, al describir actividades no hace falta apelar a intereses u otros elementos externos mediando entre la regla y las prácticas (Lynch 1992: 227-228; véase más adelante nota 17; para una visión amplia de las diferencias entre Bloor y Lynch, véanse Pleasants 1997 y Tozzi 2003, que interpretan las distintas posturas en el marco del viejo antagonismo entre *verstehen* y *erklären*). Vale la pena recordar que, dentro de los estudios de la ciencia, han existido explícitas discrepancias entre etnometodólogos y sociólogos con relación al uso del concepto de ‘intereses’ (acerca de si es legítimo intentar dar cuenta de las prácticas mediante conceptos que no sean propios de los agentes, como el de ‘interés’, o, en otras palabras, acerca de si es legítimo suponer que los agentes no son del todo ‘concientes de sus motivaciones’). Debo mi comprensión de estas discrepancias en torno a los ‘usos *explicativos* (por parte del investigador) y *metodológicos* (por parte de los actores) de los conceptos’, que es una manera de nombrar lo que se está discutiendo aquí, a Carlos Prego (Prego 1992: 70-76).

formular cuáles son las reglas que guían nuestras prácticas, cuando cambian las condiciones de aplicación de una regla, nos vemos forzados a reflexionar y decidir cuál es la mejor manera de seguir haciendo lo mismo en las nuevas circunstancias.⁹ Pensemos un ejemplo.

Supongamos que alguien desea preparar una comida en un lugar distante de su ciudad de origen donde no se hallan algunos de los ingredientes indicados para realizarla, y decide entonces suplantar los que le faltan por otros que puedan cumplir una función parecida en la receta. En tales circunstancias es fácil ver que no está inscripto en la misma receta (i.e. en las reglas)¹⁰ cómo se ha de realizar la comida siendo que faltan algunos ingredientes, sino que son los mismos cocineros quienes *deciden* cómo será preparado el plato. Son las mismas personas quienes deciden cómo ‘continuar haciendo lo mismo de distinta manera’, si cabe el oxímoron, ya que las circunstancias han cambiado y no se puede seguir como hasta entonces. Pero, obviamente, no cualquier innovación se convierte inmediatamente en una regla institucionalizada. Para que la innovación en una regla llegue a consolidarse como parte de una institución deberá difundirse entre los miembros de la comunidad y ser aceptada como la práctica correcta.¹¹ Este tipo de situaciones es interesante porque es más común de lo que en principio podría parecer y es, además, el tipo de circunstancias que la tesis finitista mejor ilumina.

Decir que hay ocasiones en las que son las propias personas quienes tienen que decidir cómo continuar haciendo lo mismo es, efectivamente, una manera de negar que la aplicación de las reglas se halle determinada de una vez y para siempre. Este punto de la tesis finitista, sin embargo, ha causado mucha controversia. ¿Quiere decir acaso que cada instancia de la aplicación de una regla requiere una *decisión* respecto de cómo seguir haciendo lo mismo?¹²

⁹ Esto se conecta también con el examen que hace Winch de la conducta significativa. Sostiene Winch que la posibilidad de reflexionar sobre el mejor modo de adaptar la regla que guía una práctica cuando cambian las condiciones de su empleo es un aspecto esencial de la acción significativa (que no está presente en los hábitos). En sus palabras: “los problemas de interpretación y consistencia —es decir, los problemas de *reflexión*—se plantearán a alguien que tenga que abordar una situación extraña a su experiencia previa” (el énfasis es del original; Winch 1958: 62). Y luego agrega: “la historia humana no es precisamente un registro de hábitos variables, sino la historia de cómo los hombres trataron de trasladar lo que consideraban importante en sus modos de conducta a las nuevas situaciones que tenían que enfrentar” (ibíd.: 63).

¹⁰ Aquí se está equiparando ‘receta’ a ‘reglas’, pero ya advertí que ‘regla’ no debe interpretarse como ‘formulación explícita’, como puede suceder en una receta. Como apunté anteriormente, las reglas se expresan en prácticas, son ‘guías que orientan y producen prácticas’; hay que entenderlas, más que como una receta escrita, como un ‘saber hacer una receta’.

¹¹ Esta concepción de la innovación como un proceso de difusión y de conversión de las nuevas reglas en el modo aceptado de práctica es desarrollada por Bloor en el capítulo “Isolation and innovation” de *Wittgenstein: rules and institutions* (Bloor 1997: 91-111).

¹² Barnes y Bloor, defensores de la tesis finitista, han insistido tanto en que las aplicaciones de una regla no están predeterminadas, que no ha resultado fácil para sus lectores el darse cuenta de sí, al mismo tiempo, están queriendo decir (o no) que *cada instancia* de la aplicación de una regla implica una *decisión* o una *nueva creación de sentido* (aunque no hayan afirmado eso explícitamente). Al menos esto parece haberle sucedido a Ian Hacking cuando hizo la reseña del primer libro de Bloor dedicado enteramente a Wittgenstein, *Wittgenstein:*

Obviamente no. Cuando seguimos una regla ciegamente, como dice Wittgenstein, ‘no elegimos’ (Wittgenstein 1953: § 217 y 219), ni tampoco innovamos.¹³

Por otra parte, sosteniendo que la tradición *guía* a las personas este enfoque se opone al viejo prejuicio iluminista de que la tradición limita el entendimiento y constriñe las capacidades de acción de los individuos. Básicamente, lo que con esto se quiere subrayar es que el mantenimiento de los saberes compartidos depende de la *voluntad* de las personas de emplearlo. Esto, sin embargo, no significa que las mismas sean siempre conscientes de las reglas que siguen, o que cada acción implique una decisión, y mucho menos que puedan hacer lo que quieran. Pero incluso que los miembros de una tradición sigan reglas *ciegamente*, ¿quiere decir que las mismas los *fuerzan* a actuar de tal o cual manera? Considero que es más exacto decir que las reglas los guían, aunque la diferencia sea tal vez nada más que un énfasis: enfatizar que, aunque no sean del todo conscientes de las reglas que siguen, no depende de las reglas, sino de los agentes el mantenerlas o cambiarlas –si es que son capaces—por otras.

En las ciencias sociales es muy común la opinión que sostiene, por ejemplo, que “toda lengua constriñe el pensamiento (y la acción) en el sentido de que presupone un dominio de propiedades enmarcadas, gobernadas por reglas” y que “el proceso de aprender una lengua impone ciertos límites a la cognición y la actividad” (Giddens 1984: 201). Si bien quien afirma esto también reconoce las propiedades habilitantes del lenguaje, para mí persiste la pregunta acerca del sentido de considerar a los idiomas como un constreñimiento. Pareciera que se dice que la lengua constriñe el pensamiento porque no nos permite conjugar los verbos

a social theory of knowledge (Bloor 1983): “El finitismo en los límites produce muchas anécdotas pero poca controversia. Lo que llamo finitismo en el centro es precisamente lo contrario. Es una doctrina tan extrema que la mayoría la rechazaría sin más. Supongan que hay un conejo entre mis repollos. ¿Es el conejo domesticado de mi vecino o es uno salvaje de los campos? Después de una acalorada discusión con el vecino acordamos en que no es su conejo: ‘es un conejo salvaje, directo de la pradera’. No hay ninguna inclinación pre-filosófica a decir que el significado fue creado por *este* acto de uso. Del mismo modo, si digo con admiración que el libro de Bloor es un poco salvaje [*wild*], no creo, al decirlo, ningún significado. Tal vez cuando la gente empezó por primera vez a describir a los discursos, libros y demás como salvajes extendieron la posible aplicación de un término, pero eso fue hace mucho tiempo. Más allá de estas consideraciones, el finitismo en el centro es la tesis radical de que el significado establecido de una palabra no determina (ninguna de) sus futuras aplicaciones –*cada* acto de uso crea significado—. He agregado los calificativos ‘ninguna’ y ‘cada’ a la formulación de Bloor, con lo cual produje una tesis mucho más fuerte de la que él parece sostener” (la cursiva es del original; Hacking 1984: 471).

¹³ Wes Sharrock y Graham Button hacen una fuerte crítica de la tesis finitista. Según su parecer, quienes defienden el planteo finitista se confunden porque distinguen entre ‘entender la regla’ y ‘entender qué hacer’, cuando, en realidad, entender la regla es lo mismo que entender qué hacer. Y, para ellos, sería esta distinción la que llevaría a los que siguen la tesis finitista a tratar la relación de la regla con su aplicación como un ‘problema de *interpretación*’, cuando, en realidad, Wittgenstein insistía en que al seguir una regla no interpretamos, sino que actuamos ciegamente (Sharrock y Button 1999; para una visión con algunos reparos frente al planteo finitista, cf. Hacking 1984; una opinión un poco más afín puede hallarse en Kusch 2004). Si bien lo que dicen Sharrock y Button sobre lo que implica seguir una regla ciegamente es cierto, creo que no agota todas las posibilidades que enfrentamos diariamente en nuestras prácticas. Es decir, creo que efectivamente cuando las circunstancias en las que actuamos varían significativamente nos vemos forzados a reflexionar acerca de *cómo* seguir haciendo lo mismo (en otras palabras, no siempre actuamos ciegamente).

de cualquier manera. Entiéndase que no se hace referencia aquí a la sanción o corrección que ejerce el maestro sobre el alumno cuando este dice o escribe algo incorrectamente (ello no sería un constreñimiento de la tradición, sino de otra persona), sino que se hace referencia al supuesto constreñimiento que ejercería el lenguaje en nosotros mismos, *forzándonos* (aparentemente) a seguir una determinada lógica gramatical para hacernos entender. Se supone que estaríamos constreñidos por la gramática a expresarnos de una determinada manera, ¿pero si no siguiéramos las reglas gramaticales, acaso nos entenderíamos? ¿Las reglas gramaticales no son, más bien, recursos que usamos para hacernos entender? (Debe entenderse que, desde este punto de vista, alguien que transgrede una regla gramatical, pero que igualmente se hace entender, no es alguien que se liberó de las reglas gramaticales, sino alguien que, en cierto sentido, está inventando una nueva regla). Quizá se considere al idioma un constreñimiento porque en otras lenguas operan distintas lógicas gramaticales, las cuales conducirían a nociones que no podemos pensar en nuestra lengua materna. Pero, ¿es que el idioma *nos constriñe* a pensar ‘solamente’ de una determinada manera o es que *nos guía* a pensar de una determinada manera y que las demás maneras de pensar de otros idiomas simplemente no las conocemos (pero no estamos forzados a desconocerlas)? Tal vez el error tenga que ver con partir de la idea de que originalmente poseemos capacidades ilimitadas que, en la medida que adquirimos nuevos conocimientos, iríamos perdiendo porque el nuevo conocimiento nos ‘forzaría’ a ir solamente en una determinada dirección.¹⁴ Pensar la ‘tradición como guía’, en cambio, no parte del supuesto de que tenemos capacidades ilimitadas, sino de que podemos hacer tan sólo lo que nuestros saberes nos permiten hacer.

No obstante, que la tradición no tenga un poder de constreñimiento que le sea propio no quita que lo que sabemos pueda operar, *en ocasiones*, como *obstáculo* (lo que no es exactamente lo mismo a constreñimiento). Esto merece una más amplia aclaración. Se sabe que en la medida en que la tradición orienta nuestras acciones, deseamos lo que tiene sentido en la tradición a la que pertenecemos,¹⁵ no cosas desconocidas y ajenas a nuestra forma de vida. Por eso, decir que la tradición nos guía implica decir que nos provee de metas y de recursos para alcanzarlas. Pero no hay que olvidar un dato crucial, no mencionado hasta aquí: que la tradición en la que participamos no supone un conjunto totalmente coherente de ideas. No es claro, en realidad, si es que la tradición en sí misma es incoherente o si es que

¹⁴ Aunque esto parece suceder con nuestra capacidad de pronunciar sonidos (pienso en lo imposible que es para un adulto aprender a hablar un idioma extranjero sin tener dificultades en la pronunciación, cuando para un niño estas dificultades a veces son soslayables), no creo que suceda con nuestra capacidad de pensar ideas.

¹⁵ Wittgenstein también reflexionó sobre esto: “La intención está encajada en la situación, las costumbres y las instituciones humanas. Si no existiera la técnica del juego de ajedrez, yo no podría tener la intención de jugar una partida de ajedrez” (Wittgenstein 1953: § 337).

participamos en diversas tradiciones; lo cierto es que las ideas que sostienen individuos y colectividades no expresan un auto-contenido conjunto de conceptos ni pertenecen a una tradición que se halla absolutamente aislada de otras. En efecto, la tradición se va transformando a consecuencia de la incorporación de conceptos y reglas que hasta un determinado momento fueron ajenos a esa persona o grupo, provocando, a su vez, que las reglas ya no funcionen como lo hacían en el pasado. Así, si las circunstancias en las que se practica una tradición cambian mucho o si la tradición, tras sucesivas transformaciones, ha perdido cierta coherencia interna, lo que *nos dice* la tradición que hagamos puede llegar a operar como obstáculo a algunos de nuestros propósitos, pero esto no implica que el saber de la tradición posea un poder de constreñimiento propio. Volvamos al ejemplo del idioma, pero esta vez pensemos en la circunstancia de querer aprender una nueva lengua (otros casos similares podrían ser aprender un nuevo deporte o, dentro de las actividades intelectuales, entender y aprender a usar una nueva teoría). Puede plantearse ciertamente la cuestión de si aprendemos un nuevo idioma ‘a pesar de nuestra primera lengua’ o ‘porque ya hablamos una lengua’. Dicho de otra manera, ¿por qué no considerar la primera lengua como un recurso en vez de un constreñimiento o un obstáculo? Solamente puedo ofrecer una respuesta muy simple y subjetivista, por así decir, a este interrogante. Diría que cuando percibimos que para captar un concepto del nuevo idioma tenemos que abandonar un supuesto perteneciente a nuestra lengua nativa, quiere decir que esta última ha estado operando como un obstáculo. Por ejemplo, pensar en español me conduce muchas veces a situar el predicado al principio de la oración, como cuando digo: ‘*es rápido el auto*’. Con esta estructura gramatical incorporada, cuando intento hablar en inglés cometo el error de decir: ‘*it’s fast the car*’ en vez de ‘*the car is fast*’. (Es cierto también que conocer más de un idioma conlleva importantes recursos para el aprendizaje de otra lengua, en tanto y en cuanto implica algún conocimiento de cómo operan las meta-estructuras gramaticales, al menos entre los idiomas occidentales).

Otro ejemplo puede aclarar un poco más este punto. Siguiendo aparentemente el juicio de Platón de que la forma del universo era la de una esfera perfecta y de que todo movimiento en él debía producirse en círculos perfectos, los astrónomos por siglos creyeron que las órbitas de los planetas eran circulares. Así fue, al menos, hasta que Kepler probó que los planetas se mueven en órbitas elípticas. Pero no era simplemente que el preconcepto de que las órbitas debían ser circulares operara como un obstáculo que les impedía imaginar que el movimiento de los planetas seguía otro recorrido. Muchas veces *no quisieron* pensar de otra

manera.¹⁶ En efecto, por mucho tiempo su propósito fue ajustar la observación de los planetas a la hipótesis de que su movimiento es circular, más que trazar un modelo que se ajuste a las observaciones.¹⁷ De todas maneras, es posible que más tarde, cuando se intentó explicar el movimiento de los planetas a partir de cálculos basados en observaciones, la idea de que los planetas giran en órbitas perfectamente circulares haya desorientado (vale decir, *obstaculizado* la comprensión) a los astrónomos anteriores a Kepler. Pero esto no quiere decir que sea una característica de todo saber el impedirnos acceder a determinadas ideas. Significa, más bien, que cuando seguimos una regla en un contexto muy distinto a aquel de donde ella surgió puede suceder que, en vez de guiarnos, nos confunda y nos impida hacer lo que queremos hacer. Debe notarse, además, que aquí la noción de conocimiento como obstáculo es indisociable de la idea de un deseo de lograr algo que se frustra repetidamente.¹⁸ En conjunto, estos casos podrían resumirse como situaciones en las que los agentes emplean sus saberes con propósitos diferentes y en condiciones distintas a los propósitos y condiciones en los que esos conocimientos solían funcionar y, al hacerlo, cometen *repetidos* errores. Pero, desde esta perspectiva, debe ser claro que no es inherente a la tradición el operar como un constreñimiento, sino que es algo que puede acontecer en determinadas circunstancias.

Quizá ahora sea más claro que la tradición, dado que consiste en saberes —que heredamos y que, a veces, podemos transformar—, es un recurso que la gente usa, extiende, adapta y, en ocasiones, abandona (Barnes 1995: 116). Lo que quiero hacer notar es la diferencia y, muchas veces, la ventaja de concebir los saberes incorporados como *recursos* que usamos para *construir* los medios que habitamos y otros nuevos conocimientos,¹⁹ en vez

¹⁶ Mantener los saberes que constituyen una tradición implica un compromiso afectivo con ellos, en otras palabras, implica la *voluntad* o *intención* de emplearlos. Es decir, las ideas que mantenemos no son simplemente las que podemos tener, sino también las que *queremos* tener. Y puede ser que estemos comprometidos afectivamente con ciertas ideas porque son las que *sabemos* llevar a la práctica, pero también puede suceder que mantenemos ciertas ideas y prácticas porque son las que *queremos*. Comprender una idea no sería tan solo cuestión de tener la inteligencia para captarla, sino también la de tener la *intención* (la *valentía* diría Nietzsche) de entenderla.

¹⁷ Arthur Koestler, en su conocido libro sobre la historia de la astronomía y la cosmología occidental, cita un breve fragmento del *Almagesto* de Tolomeo en el que el célebre astrónomo alejandrino afirma: “Creemos que el astrónomo debe esforzarse en conseguir el objetivo siguiente: demostrar que todos los fenómenos en el cielo los producen movimientos uniformes y circulares” (Koestler 1959: 50).

¹⁸ Este concepto es similar al que expresa Wittgenstein en el principio de los *Comentarios sobre La rama dorada* (1967), cuando señala que el problema con el error, además de estar equivocado, es que ocupa el lugar de la verdad. Por eso afirma: “hay que descubrir la fuente del error, pues de otra manera no nos sirve de nada oír la verdad. Ella no puede penetrar cuando otra cosa toma su lugar. Para convencer a alguien de la verdad no basta constatarla, sino que es preciso encontrar el *camino* que conduce del error hacia la verdad” (la cursiva es del original; Wittgenstein 1967: 9).

¹⁹ En la noción de ‘saberes como recursos’ es visible la afinidad con las ideas de Garfinkel y Wittgenstein. Claramente en la analogía de las palabras con herramientas que hace Wittgenstein en su conocida referencia a la ‘caja de herramientas’; metáfora que, a su vez, es subsidiaria de ligar el significado de las palabras al uso (Wittgenstein 1953: § 11 y 12). Garfinkel también trata a los saberes compartidos como recursos que los agentes emplean, bajo la forma de *expresiones indexales* de un orden preexistente, para organizar el sentido de los

de pensarlos tan sólo como el *contenido* de nuestra mente que va en aumento en la medida que *descubrimos* lo que se encuentra a nuestro alrededor (aunque la metáfora del ‘conocimiento como contenido’ todavía conserve alguna utilidad heurística). No tiene sentido pensar que somos forzados a actuar de determinada manera por la tradición. Solamente cuando seguimos una regla en contextos muy distintos a aquel en donde ella funciona puede suceder que, en vez de guiarnos, nos dé pistas falsas sobre lo que en tales situaciones haya que hacer. Pero fuera de esos casos, lo que no podemos hacer es simplemente porque carecemos de las específicas habilidades y conocimientos para hacerlo, no porque la tradición *nos fuerce* a hacer siempre las mismas cosas. Si concebimos el saber como recursos, también podemos verlo como herramientas. Pensemos entonces en una herramienta cualquiera, por ejemplo un tenedor, ¿tiene sentido decir que un tenedor *nos fuerza* o *nos compele* a pinchar y perforar alimentos sólidos y que *nos impide* tomar líquidos? ¿O que un martillo *nos constriñe* porque no sirve para destornillar? El tenedor sirve para pinchar alimentos sólidos, no para tomar sopa, por ejemplo. No nos constriñe a perforar, lo hacemos si queremos. Y somos nosotros los que carecemos de una herramienta para ingerir líquidos, no el tenedor el que nos impide hacerlo o el que nos obliga a hacer siempre lo mismo. Nuestros conocimientos son herramientas para ciertos usos, no para todos.

escenarios (cf. Garfinkel 1967: 32-34; asimismo, cf. su versión del *método documental de interpretación* en tanto que mecanismo por medio del cual los legos hacen inteligible el sentido de los escenarios, Garfinkel 1962).

Referencias bibliográficas²⁰

- Barnes, Barry (1995): *The elements of social theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Bloor, David (1983): *Wittgenstein: a social theory of knowledge*. New York: Columbia University Press.
- (1992): “Left and right wittgensteinians”, en Pickering, A., editor: *Science as practice and culture*. Chicago: The University of Chicago Press: 266-282.
- (1997): *Wittgenstein: rules and institutions*. Londres: Routledge.
- Garfinkel, Harold (1962): “Common sense knowledge of social structures: the documentary method of interpretation in lay and professional fact finding”, en *Studies in ethnomethodology* (1967). Cambridge (Inglaterra): Polity Press, 1984: 76-103.
- (1964): “Studies of the routine grounds of everyday activities”, en *Studies in ethnomethodology* (1967). Cambridge (Inglaterra): Polity Press, 1984: 35-75.
- (1967): “What is ethnomethodology?”, en *Studies in ethnomethodology*. Cambridge (Inglaterra): Polity Press, 1984: 1-34.
- Giddens, Anthony (1984): *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. (Traducción de José Luis Etcheverry, 1995). Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Hacking, Ian (1984): “Wittgenstein rules”. *Social Studies of Science* 14 (3): 469-476.
- Koestler, Arthur (1959): *Los sonámbulos* (tomo I). (Traducción de Domingo Santos, 1985). Barcelona: Salvat, 1994.
- Kusch, Martin (2004): “Rule-scepticism and the sociology of scientific knowledge: the Bloor-Lynch debate revisited”. *Social Studies of Science* 34 (4): 571-591.
- Lynch, Michael (1992): “Extending Wittgenstein: the pivotal move from epistemology to the sociology of science”, en Pickering, A., editor: *Science as practice and culture*. Chicago: The University of Chicago Press: 215-265.

²⁰ Los años anotados entre paréntesis, junto al nombre del autor, corresponden a la fecha en que se conoce se publicaron originalmente las obras, y son los que se indican en las citas. Cuando se trata de traducciones, se señala el año de la primera edición en castellano junto al nombre del traductor y, al final, si la edición consultada es distinta a la primera edición castellana, se indica el año de la misma. Cuando un artículo fue consultado de una publicación posterior a la original, se señala junto al apellido de los compiladores o junto al título, entre paréntesis, el año de la primera publicación de ese libro y, por último, se indica el año de la edición consultada. Obviamente, cuando de un artículo publicado en un libro se indica únicamente un año es porque no existen referencias en el libro de que el artículo haya sido publicado con anterioridad.

- Pleasants, Nigel (1997): "The post-positivist dispute in social studies of science and its bearing on social theory". *Theory, culture & society* 14 (3) (Theory, Culture and Society Centre, Nottingham Trent University): 143-156.
- Prego, Carlos A. (1992): *Las bases sociales del conocimiento científico: la revolución cognitiva en sociología de la ciencia*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Sharrock, Wes y Button, Graham (1999): "Do the right thing! Rule finitism, rule skepticism and rule following". *Human studies* 22 (2-4) (Kluwer Academic Publishers): 193-210.
- Tozzi, Verónica (2003): "Wittgenstein y la sociología del conocimiento", en Cabanchik, S., Penelas, F. y Tozzi, V., compiladores: *El giro pragmático en la filosofía*. Barcelona: Gedisa: 115-130.
- Williams, Meredith (1991): "Blind obedience: rules, community and the individual", en Puhl, K., editor: *Meaning scepticism*. Berlin: Walter de Gruyter: 93-125.
- Winch, Peter (1958): *Ciencia social y filosofía*. (Traducción de María Rosa Viganó de Bonacalza de la segunda edición inglesa [1963], 1972). Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- Wittgenstein, Ludwig (1953): *Investigaciones filosóficas*. (Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines del texto alemán de la tercera edición [1967], 1986). Barcelona: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM – Editorial Crítica, 1988.
- (1967): *Comentarios sobre La rama dorada*, editado por R. Rhees. (Traducción de Javier Esquivel, 1985). México DF: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1997.